

OLTREPASSARE IL SEGNO DERRIDA E RICOEUR LETTORI DI HUSSERL di Marco Salvioi

Per H.

*"Il linguaggio riesce a dividere anche dove
non c'è più niente da dividere."*

*"I have tried to keep us from forgetting that there are still signs in discourse"*². Questa frase apparentemente innocua contiene *in nuce* il pensiero che anima l'orizzonte grammatologico aperto dalle ricerche condotte da J. Derrida almeno fino alla prima metà degli anni Settanta. È all'interno di tale orizzonte che è venuta elaborandosi la pratica di lettura e di interpretazione –quasi un controcanto rispetto alla *koiné* ermeneutica– che è stata definita "decostruzione".

Questo articolo intende delineare un luogo comune, a partire dal quale poter pensare la coappartenenza polemica della fenomenologia ermeneutica di Ricoeur e della grammatologia. Per fare questo ho deciso di adottare un punto di vista inconsueto, ma geneticamente e storicamente pregnante, rispetto alle coordinate a cui si è attenuta la maggior parte della critica negli ultimi anni. *La voce e il fenomeno* quindi verrà letta come l'elemento di rottura che –a partire da una differente interpretazione del ruolo del *segno* in Husserl– emerge sullo sfondo della filosofia ricoeuriana del linguaggio, per contestarne dall'interno l'architettura.

"I have tried to keep us from forgetting that there are still signs in discourse". Penso di non allontanarmi eccessivamente da un'interpretazione corretta di questo enunciato, applicandone il senso al movimento di pensiero de *La voce e il fenomeno*, che sembra trattenere (*to keep from*) sull'incerto confine che conduce dal segno al significato. Tanto più efficacemente, in quanto tale "impressione" è suscitata nel confronto con la fenomenologia di Husserl che si determina nel compito dell'andare "alle cose stesse", riducendo ogni mediazione (del tipo del segno o dell'immagine) per ottenere un'intuizione "in carne ed ossa" dell'oggetto intenzionato.

Occorre pertanto sviluppare l'illusoria ovvietà dell'espressione derridiana attraverso due osservazioni. In primo luogo, nell'accostare l'espressione di cui sopra assistiamo ad un tentativo di impedire al pensiero di obliare, nell'elaborazione e nella comprensione del discorso, il momento del segno. In altre parole, Derrida ha avvertito che la possibilità della rimozione è inscritta nella struttura stessa del segno, considerato tradizionalmente un elemento di "passaggio". Tale possibilità, smacherando l'impulso *fonologocentrico* della tradizione occidentale, si è manifestata soprattutto nel privilegio accordato alla

voce rispetto alla *scrittura* nel discorso filosofico da Platone fino ad Heidegger. Pertanto “trattenere” il segno dall’oblio, o meglio dalla disattenzione che supera auto-convincendosi di mantenere (*Aufheben*), significa rispondere praticamente al privilegio dettato dalla tradizione *soffermandosi* sulle tracce del rimosso, confinate in ciò che è marginale e secondario rispetto all’analisi. Questo movimento di pensiero annuncia, senza esaurirne la portata, la “logica del supplemento” e la nozione derridiana di “archi-scrittura”.

In secondo luogo, l’enunciato auto-interpretativo di Derrida è tratto dal dialogo con Ricoeur tenuto a Montréal (1971), nel contesto di una riflessione sull’articolazione della semantica e della semiologia. A mio parere tale situazione non è riducibile alla dimensione di un episodio casuale, ma può essere pensata come il sintomo di legami più profondi tra le ricerche dei due filosofi⁵. Di fronte all’impegno di Ricoeur per distinguere l’orizzonte del discorso da quello del segno, il pensiero di Derrida può essere quindi delineato come il tentativo di pensare insieme “discorso e segno”, dove il segno “e” è da leggersi secondo il movimento della *différance* piuttosto che secondo la logica della sintesi, fosse anche trascendentale, che conduce inevitabilmente alla costituzione di un terzo termine chiamato a mantenere la gerarchia del privilegio.

La disputa sul segno, rimosso o da trattenersi, è condotta pertanto sul testo della Prima delle *Ricerche logiche*⁶ di Husserl che, mentre da una parte afferma con decisione l’oblio della domanda sull’essenza del segno in generale, dall’altra permette anche di sottrarre la domanda sul segno all’orizzonte dell’ontologia tradizionale, evidenziandone la struttura quasi paradossale di “qualcosa che sta per qualcos’altro”, la cui essenza consiste pertanto nell’essere-attraversato, come se non esistesse che in funzione di altro (VF, 53-56). Il testo husserliano distinguendo il segno indicativo da quello espressivo, proprio del linguaggio, pone la sfida di una concezione del linguaggio che non sia riducibile alla nozione di segno, in quanto mostrerebbe immediatamente il proprio significato, pur nel caso limite del “discorso solitario”. Dalla critica a questa concezione del linguaggio, sorgono sia la fenomenologia ermeneutica che la grammatologia, pur con esiti contrastanti sul rapporto tra segno e senso. Pertanto la posizione di Ricoeur, che traccia il cammino dell’interpretazione che procede dal segno al senso, può essere considerata come uno dei principali obiettivi –benché implicito– della decostruzione derridiana.

Ricoeur: oltre il segno, per voler-dire

La prima riflessione di un certo spessore sul problema del linguaggio fornita da Ricoeur è situata all’interno della prima parte di *Finitudine e colpa*⁷, intitolata *L’homme fallible*, che propone un’antropologia della fallibilità correlata ad un’ontologia della sproporzione tra essere finito e infinito. Il fatto che Ricoeur incontri il linguaggio a partire da una domanda antropologica è particolarmente significativo per due ragioni. Da un lato, questa posizione apre alla concezione del linguaggio come *mediazione* e come *atto*, fondati sulla stessa essenza dell’uomo, “medium tra l’essere e il nulla” (FC, 121); dall’altro,

Ricoeur si inserisce nella prospettiva “umanistica” inaugurata da H.J. Pos ed approfondita da M. Merleau-Ponty⁸. Queste decisioni teoretiche influenzeranno profondamente la successiva polemica con lo strutturalismo e la conseguente proposta di articolazione tra la semantica e la semiologia.

All'interno di questo orizzonte, Ricoeur considera quindi il linguaggio in forte correlazione con la percezione, intendendoli come i due momenti che compongono secondo la sintesi trascendentale per cui “l'oggettività dell'oggetto è che la dicibilità aderisca all'apparizione di una cosa” (FC, 113).

Il linguaggio è inteso come *logos* –“verbo infinito” scrive Ricoeur– che, entrando in dialettica con la necessaria parzialità della percezione, consente al pensiero di superarne l'*hic et nunc* per elevarsi all'universalità del senso⁹. Seguendo lo schema husserliano, si può dire che, attraverso il linguaggio, l'atto noetico fugace e prospettico si attesta nella permanenza noematica di un senso, per cui “quando significhiamo, dico più di quel che vedo” (FC, 100). Questa eccedenza del discorso sullo “sguardo muto” è definita da Ricoeur come “il voler dire del dire” (FC, 99). Richiamandosi alla Prima delle *Ricerche logiche*, il pensatore identifica la propria concezione del linguaggio con la nozione husserliana di *espressione* (*Ausdruck*). Distinta dalla funzione comunicativa e indicativa, l'espressione “annuncia ad altri ciò che voglio dire, ma annuncia ad altri solo in quanto significa, cioè indica il senso, il contenuto rappresentato” (FC, 99). Al di là delle difficoltà di tale interpretazione –che emergeranno compiutamente dalla lettura di VF– l'espressione come atto che manifesta ciò a cui si riferisce il locutore è ciò che costituisce il “proprio” del linguaggio umano, secondo una serie di citazioni che collegano Platone, Aristotele, Hegel e Husserl. L'espressione, pur non trovando il proprio centro nel riempimento intuitivo, è diretta sulla cosa: il voler dire vede il suo *telos* nel riferirsi a ciò che esiste nel mondo o nel soggetto. Il linguaggio, infatti, eccede per supplire la finitezza della percezione attuale, coordinando la molteplice fugacità dei punti di vista intorno all'unità universale rappresentata dal *nome*, inteso da Ricoeur come “regola di questo rapporto di supplenza e di questo riferimento reciproco delle apparizioni” (FC, 101). Pertanto, nel linguaggio si dà quell'eccedenza non dualistica che segna la differenza tra la presenza del percepito alla coscienza e il significato linguistico, fenomenologicamente tenuti in tensione dalle nozioni di “noema” e di “senso”.

Il linguaggio, tuttavia, non è costituito solo dal carattere universale e identico del *nome*. Per Ricoeur, ciò che conferisce maggior senso al discorso è il *verbo*. Attraverso di esso infatti, i nomi vengono coordinati come soggetto e predicato all'interno della frase che sola costituisce il giudizio nella verità o nella falsità. Grazie alla struttura temporale dell'espressione verbale, l'enunciato si può riferire all'esistenza nella modalità dell'affermazione o della negazione che, per Ricoeur, sono collegate all'analisi della *volontà* nel giudizio. “È dunque all'identità tra verbo e assenso, consenso ed elezione (o come li si vorrà chiamare) che tutte le nostre analisi conducono. Se adottiamo il linguaggio husserliano e la correlazione noesis-noema, diremo che la sovrasi-gnificazione del verbo è il noema correlativo della noesis che ora ci appare costituita dal momento volontario dell'affermazione” (FC, 108-09).

A partire da questa interpretazione, si può quindi comprendere come per Ricoeur il “voler dire” non è semplicemente una icastica traduzione del più logico “significato”. Accentuando il “voler dire del dire”, Ricoeur intende mostrare che il momento volontario dell’affermazione si radica nel carattere oggettivo e significante dell’espressione. Pertanto, se l’operazione logica di significazione espressa dal *nome* permette il superamento dell’individuale nell’universale, al *verbo* competono l’accorso con la dimensione esistenziale e con quella relazionale nelle quali trova compimento la libera capacità umana dell’affermazione. Quindi è il verbo che è chiamato a manifestare la concezione del linguaggio come *atto* e *mediazione*, che trova nell’uomo la propria ragione d’essere.

Ritornando alla domanda inaugurale di questo articolo: che ne è del segno in tale orizzonte? Per il Ricoeur di FC, il segno riveste una importanza molto marginale fungendo da “portatore trasparente” dell’atto significante: “la parola ha la mirabile proprietà di rendere trasparente la sua sonorità, di cancellarsi carnalmente evocando l’atto che conferisce il senso, in una parola, di farsi segno. Nel segno risiede la trascendenza del *logos* dell’uomo” (FC, 99-100).

Al di là dello “spiritualismo linguistico” di cui può essere sospettata questa argomentazione a causa del completo disinteresse dimostrato da Ricoeur per la materia segnica, ciò che è importante è comprendere perché chi si concentra sul senso rischia di dimenticare il corpo del segno. Fungendo quasi come una lastra perfettamente diafana, il segno lascia apparire il senso come qualcosa al di là di se stesso, il che –rifiutate le posizioni psicofisiche dello psicologismo– suggerisce una sorta di “linguaggio degli angeli”. Il problema, tuttavia, emerge nel momento in cui, abbandonata la posizione del locutore che vuole dire e assunta quella di colui che ascolta, si cerca di “afferrare” il significato espresso: in tal caso si è colti di sorpresa dalla resistenza offerta dalla materia della lastra, pur così trasparente. Tale opacità condurrà in seguito Ricoeur ad elaborare la propria fenomenologia ermeneutica, mentre la medesima resistenza verrà sfruttata da Derrida per decostruire il sistema logocentrismo: la materia del segno, infatti, dovrà essere considerata classicamente come *materia prima* che attende di essere *in-formata* dall’atto conferitore di senso (Ricoeur), oppure occorre considerare la possibilità di una materia *pre-formata* indipendentemente dalla coscienza come il significante della linguistica (Derrida)?

In assonanza con alcune considerazioni husserliane¹⁰, Ricoeur non approfondisce né l’enigma del segno che “lascia apparire cancellandosi” né il senso della trasparenza della sonorità, per tacere dell’assenza della scrittura. Pertanto, il segno è menzionato come il luogo dove “risiede” ciò che oltrepassa, come oggetto ideale¹¹, l’*hic et nunc* di ogni localizzazione. Il segno, in quanto materializzazione residua dell’intenzione significante, è allora chiamato ad essere discreto: come qualcosa che funge da “passaggio”, ma di cui non si è in fondo certi della necessità.

A questo punto, si può comprendere facilmente come l’impostazione ricœuriana, così attenta all’atto di discorso e al momento del senso come intenzione, possa essere stata profondamente scossa dalla “sfida della semiolo-

gia". L'avvento dello strutturalismo linguistico ha quindi costretto Ricoeur a rifondare le proprie posizioni, pur conservando l'ordine delle priorità, nel progetto di una teoria della complementarità tra momento semiologico e momento semantico, entrambe fondati su una reinterpretazione linguistica della riduzione fenomenologica husserliana.

La legittimità della spiegazione oggettivante della scienza linguistica si fonda sul postulato dell'autonomia del sistema chiuso della *langue*, costituito dalle sole differenze interne tra i significanti, sostenendo l'inessenzialità dell'emittente e della realtà significata alla spiegazione del linguaggio. Di fronte alle derive totalizzanti di tale interpretazione, fondate sul primato dell'inconscio, Ricoeur attesta l'irriducibilità dell'atto significante al sistema delle differenze tra i segni facendo riferimento all'esperienza che ogni parlante ha di se stesso¹².

In questo senso, come scrive chiaramente D. Ihde, la teoria linguistica di Ricoeur si fonda su "*a husserlian model of language*"¹³, intendendo con ciò la decisa subordinazione del segno all'atto che conferisce il significato. In continuità con l'impostazione di FC, il linguaggio è pensabile nella sua essenza solo se non ci si "sofferma" direttamente su di esso come oggetto autonomo. Il segno, pertanto, non è filosoficamente pensabile "in sé", ma unicamente come il residuo di un'astrazione valida ai soli fini della scienza linguistica o come mediazione da superare. Per dare sistematicità a tale concezione, Ricoeur giunge quindi a riformulare i principi della fenomenologia, presentata da Husserl dalle *Ricerche logiche* a *Idee I*, in direzione di una filosofia del linguaggio. Eccone le tesi: "1) la significazione è la categoria più inglobante della descrizione fenomenologica; 2) il soggetto è il portatore della significazione; 3) la riduzione è l'atto filosofico che rende possibile la nascita d'un essere per la significazione" (CI, 261). Ricoeur può così definire il linguaggio a partire dall'*intenzionalità* della coscienza, quale processo di trascendenza implicito in ogni vissuto¹⁴, che costituisce la condizione di possibilità del segno espressivo e significante.

Il centro della fenomenologia ricoeuriana del linguaggio è da ricercarsi nella traduzione della *riduzione fenomenologica* in funzione di una "teoria del linguaggio generalizzato" che fonda la pretesa dicibilità del vissuto. In seguito e attraverso l'atto della riduzione, che istituisce il campo dell'esperienza trascendentale, l'ente è considerato come senso. Allora "tutto è significazione" (CI, 261), in quanto ogni cosa è considerata come un vissuto che guida il soggetto al di là di se stesso in direzione delle trascendenze. Attraverso la riduzione, i concetti di "mediazione" e "segno" convergono: "Il linguaggio cessa di essere un'attività, una funzione, un'operazione tra le altre e si identifica col mezzo significante totale, con il sistema dei segni gettati come una rete sul nostro campo di percezione, di azione, di vita"¹⁵.

Il gesto di Ricoeur consiste essenzialmente nel considerare la riduzione fenomenologica come la risposta al problema dell'origine della funzione simbolica. La riduzione è pensata come l'*inizio trascendentale* (CI, 273), ossia né storico né cronologico, della relazione significante dell'uomo nei confronti della realtà. A partire dalla riduzione, il linguaggio si dà in quanto *voler dire* (CI, 98)

di un soggetto che si relaziona al mondo: originariamente, quindi, non si dà segno se non in riferimento a qualcosa, perché “segno” è –prima di essere una cosa materiale– un atto e una relazione. Coerentemente riduzione, intenzione significativa e intenzionalità sono coestensive: “il vissuto non è un vivere del tutto naturale, ma è un sistema di significazioni che appare in una coscienza che lo costituisce”¹⁶.

L'interpretazione della riduzione fenomenologica data da Ricoeur, che risponde della domanda sull'origine –non genetica, ma trascendentale– della vita significativa, presenta un momento negativo ed uno positivo (CI, 274-276). Se da un lato “la riduzione fenomenologica non [è da interpretarsi] come la perdita di qualche cosa, l'esaurimento di un'intensità ontologica, ma *come una presa di distanza e un atto di differenza, a partire dal quale non ci sono soltanto cose, ma segni*” (SS, 110), dall'altro “la riduzione, nel suo senso più pieno, è questo *ritorno a sé a partire dal proprio altro*, che costituisce il trascendentale non più del segno, ma della significazione” (CI, 276).

Questi momenti sono inscindibili: se è possibile affrontare il linguaggio dall'una o dall'altra prospettiva, occorre ricordare che si sta meditando su un unico atto che si dà nella forma della “sintesi trascendentale” di due momenti paralleli, sebbene asimmetrici. Il testo ricoeuriano ci consente di esprimere questa dialettica a partire dalla distinzione tra *intenzione significativa e riempimento di significato*, presentata da Husserl nella *Sesta Ricerca logica*¹⁷ per articolare fenomenologicamente l'unità dell'atto conoscitivo.

Il primo movimento è quello della costituzione del “segno” attraverso la considerazione dell'intenzione significativa. Infatti, il segno trova la propria condizione di possibilità nella presa di distanza dalla realtà che si ha in concomitanza con il darsi della coscienza. La coscienza si costituisce nella sospensione del proprio rapporto “naturale” di partecipazione indifferenziata al mondo: attraverso la riduzione viene esplicitato il nesso intenzionale che sussiste tra l'intenzionalità della coscienza e il “segno vuoto”, come “tensione verso” che prende corpo nell'atto di parola. Il segno, correlato del senso, sorge dal movimento di differenziazione tra la coscienza e le cose, ed indica un'assenza determinata.

Il secondo movimento, istituito a partire dalla riduzione fenomenologica, rende ragione del “riferimento” a partire dalla nozione fenomenologica di riempimento di significato. Lo scarto aperto dalla relazione intenzionale tra la coscienza e il mondo, che si manifesta nel linguaggio come segno, è solo l'aspetto negativo che richiede la positività dell'espressione che vuole dire la cosa. Il segno è dunque la via che occorre percorrere, ma anche lasciarsi alle spalle, nel momento che si giunge alla cosa. Il riferimento ontologico è il *telos* di un compito infinito richiesto dall'assenza significativa del segno: “L'appartenenza del linguaggio all'essere esige dunque che si rovesci un'ultima volta il rapporto e che il linguaggio appaia esso stesso come un modo d'essere nell'essere” (CI, 280).

Infatti, la principale differenza tra semiologia e semantica risiede, per Ricoeur, nell'accettazione o nel rifiuto del “principio del riferimento” istituito a partire dalla considerazione sinottica delle teorie del significato di G. Frege¹⁸ e

di Husserl, per cui l'una sembra essere letta attraverso e in funzione dell'altra¹⁹. Questa alleanza non fa altro che ripetere il movimento dialettico della riduzione fenomenologica che vuole rendere ragione, allo stesso tempo, della differenza tra pensiero e vita e della mediazione insita nell'atto del parlante che si riferisce alla cosa. La fenomenologia di Ricoeur, nel fornire una visione dell'essenza del linguaggio, si pone anche come il punto di vista capace di articolare e giustificare trascendentalmente i diversi metodi di analisi del linguaggio stesso. Il nucleo di questa operazione consiste nel fondare la legittimità metodica della linguistica strutturale²⁰ e della *Speech acts theory*²¹, istituendo contemporaneamente la differenza tra *semiologico* e *semantico*. Secondo Ricoeur, per avere una visione globale del linguaggio, occorre integrare le due prospettive metodiche fondandole sull'atto della riduzione fenomenologica come istituzione della funzione simbolica. In questo senso il principio della differenza semiologica, che agisce per riduzione e astrazione, non è che il lato negativo del principio del riferimento semantico in atto nel discorso: "Mentre il segno rinvia solo ad altri segni nell'immanenza di un sistema, il discorso è relativo alle cose. Il segno *differisce* dal segno, il discorso si riferisce al mondo. La differenza è semiotica, la referenza è semantica"²².

La domanda di Derrida può così emergere dall'elaborazione fenomenologica e linguistica di Ricoeur: se la differenza e il segno non sono che un momento nel cammino di riappropriazione dell'atto e della cosa nel "campo semantico", che ne è dell'autonomia corporea del significante?

32

Derrida: restare sul segno per poter dire

Ciò che tenterò ora di mostrare è che *La voce e il fenomeno* rappresenta il fattore decostruttivo dell'impresa ricoeuriana di coordinazione del semiologico e del semantico sull'interpretazione linguistica della riduzione fenomenologica. In questo senso, Derrida si oppone al progetto di una semantica controllabile dalla coscienza che la pone in atto e la vive come via all'ontologia. Tale progetto, infatti, incarna e riassume i due momenti metafisici ascritti a Husserl come *fonologocentrismo*: privilegio della presenza (della cosa al senso e del senso alla coscienza) e volontarismo teleologico. Queste tentazioni sono immanenti all'opera husserliana e rispondono ad una concezione strumentale del linguaggio chiamato ad esprimere ciò che il pensiero riflette dell'essere... senza eccedenze. Decostruire il privilegio del voler-dire, significa rimanere sul segno in quanto tale. Più che l'articolato testo husserliano, questo gesto mette in crisi l'interpretazione ricoeuriana fondata sulla priorità del discorso come atto e sulla riduzione, in ultima analisi, del segno al senso. Per Derrida, infatti, la trascendenza del significato non emerge semplicemente dalla capacità del segno di "cancellarsi carnalmente" (FC, 100), ma tale trascendenza è già da sempre inscritta nella rete dei significanti, per cui il *significato trascendentale* (POS, 30) non è che una ipostatizzazione, costruita volontariamente e *après-coup*, del gioco esistente tra le forme sensibili del significante e l'atto dell'esprimere.

La voce e il fenomeno, pertanto, si propone di pensare insieme "discorso e

segno", o meglio di dislocare, attraverso l'ascolto attento del rimosso e dei margini, il tradizionale ideale metafisico del *discorso apofantico* che "porta a manifestazione ciò che è". Per fare ciò, Derrida si è avvalso essenzialmente di tre elementi profondamente connessi e del lato meno praticato dell'opera husserliana: mi riferisco alla *fenomenologia genetica* che articola i momenti della materia, del tempo e dell'altro attraverso la considerazione della *genesì passiva*²³. Sarà, infatti, l'apertura che la forma sensibile del segno permetterà alla generazione passiva dei rinvii significanti (occorre mantenere l'ambiguità di questa espressione) che sosterrà il carattere decostruttivo della nozione derridiana di scrittura e la successiva *disseminazione*. Pertanto, non sembra fuori luogo sostenere che Derrida inviti a pensare il rapporto strutturale tra segno e significato in termini "ontogenetici"²⁴.

La lettura derridiana, che si pone "a metà strada tra il commentario e la traduzione" (VF, 48), si apre con l'analisi della differenza istituita da Husserl –all'interno della sezione della prima ricerca logica dedicata a "Le distinzioni essenziali"– tra "espressione" (*Ausdruck*) ed "indice" (*Anzeichen*). Nella concezione husserliana l'*indice* consiste in un segno che non convoglia alcun significato (*Bedeutung*) a differenza dell'*espressione*: "*Il significare non è una specie dell'essere segno, intendendo il segno come indicazione*" (RL 1, 291). Mentre l'indicazione si pone come un fattore esterno che connette associativamente due elementi in modo puramente estrinseco, l'espressione è indissociabile dalla connessione ad una *Bedeutung*. Secondo Derrida –che concorda con la lettura di Ricoeur– per comprendere il senso ed il valore di questa distinzione, che determina il tono di tutto il percorso husserliano, occorre spiegare il termine *Bedeutung* pensandolo come *voler-dire*: "*la Bedeutung è sempre ciò che qualcuno o un discorso vogliono dire: sempre un senso di discorso, un contenuto discorsivo*" (VF, 48).

Il ricorso al voler-dire non porta alla luce solo il privilegio che viene accordato alla parola –in quanto espressione linguistica, rispetto al segno indicativo nel lavoro di chiarificazione e fondazione della logica pura– ma pone un secondo e più importante privilegio: quello del punto di vista del soggetto del discorso nella determinazione del significato. Quest'ultimo non dipende dal segno espressivo, che in quanto tale potrebbe essere facilmente confuso con quello indicativo, ma dall'atto significante, che fa di un mero fenomeno fisico un *quid* dotato di senso. Pertanto, la differenza risiede nella coscienza, nel vissuto intenzionale: in assenza di una vita donatrice di senso, la distinzione essenziale si ridurrebbe ad un omogeneo agglomerato materiale. La distinzione tra indice ed espressione non può dunque essere operata se non facendo ricorso all'interiorità del voler-dire come l'intenzione che ha un parlante di esprimere attraverso le parole il proprio vissuto. Infatti, solo la coscienza, in quanto luogo del darsi immediato del vissuto, può essere l'origine dell'atto significante che istituisce la relazione logica tra oggetto e significato (RL 1, 304).

Questa impostazione mostra come, per Husserl, non sia possibile limitarsi ad una concezione "comunicativa" dell'espressione per comprendere la distinzione d'essenza tra espressione ed indicazione. Infatti, il linguaggio comunicativo non rende ragione di tale distinzione, presentando al contrario una con-

catenazione (*Verflechtung*) strettissima tra funzione indicativa ed espressiva per cui “il voler-dire è sempre incatenato, preso in un sistema indicativo” (VF, 50). Nella comunicazione il linguaggio non si limita ad esprimere un significato ideale (*bedeutung*) nel quale si dà il rapporto all’oggetto, ma attraverso l’esteriorizzazione nel supporto sensibile e nel rapporto all’altro si produce un passaggio dall’espressione all’indice. Nel rapportarsi all’altro, infatti, l’espressione propria diviene indice di un’intenzione non evidente. Nell’ascolto non ci troviamo mai di fronte ad un voler-dire, ma ad un segno che indica un atto significante smarrito nell’opacità del materiale sensibile percepito. In altre parole, se, per il parlante, ciò che è primo è ciò che vuole dire ed è da comunicarsi attraverso il fenomeno sensibile adeguatamente animato, per l’uditore ciò che è primo è il fenomeno fisico in quanto portatore di un’intenzione di senso non immediatamente manifesta, che apre la possibilità di associazioni empiriche e, perciò, potenzialmente arbitrarie. Quindi, la radice indicativa della comunicazione coincide quindi con la necessaria mediazione intersoggettiva della materia sensibile che, in quanto tale, costituisce una resistenza all’evidenza della presenza alla coscienza.

Il senso della distinzione tra espressione e indicazione deriva, in Husserl, dalla correlazione immediata esistente tra significato ed espressione all’interno della coscienza. Tale correlazione è tematizzabile solamente considerando il soliloquio che avviene all’interno di sé nella vita psichica isolata (RL 1, 302-303), ovvero nella presenza del senso alla coscienza in un’intuizione immediata. Secondo Derrida, accedendo al soliloquio Husserl intende ridurre soprattutto l’esistenza mondana intrinsecamente connessa al concetto di segno indicativo, che comprende in sé l’opacità e la spazialità propria della materia. Infatti per Husserl, i vissuti psichici sono immediatamente presenti alla coscienza: per comunicare tra sé e sé non vi è bisogno di alcun indice, mentre si danno certamente oggetti ideali. In questo modo, “il rapporto all’oggettività segna dunque un’intenzionalità ‘pre-espressiva’ (*vor-ausdrücklich*) mirante a un senso che sarà poi trasformato in *Bedeutung* ed in espressione” (VF, 64).

Il darsi della *Bedeutung*, presuppone quindi due momenti che –come ha mostrato Ricoeur– si richiamano reciprocamente: l’intenzione di esprimere e la riduzione dell’opacità dell’indice. Anche per Derrida si dà un conflitto tra voler-dire e segno. Il termine “espressione” è definito dal carattere volontario ed intenzionale dell’esteriorizzazione espressiva che la connette all’attività di un soggetto cosciente. Da un lato, non si dà espressione senza l’intenzione di un soggetto che anima il segno dotandolo della *Bedeutung* e dall’altro, nell’esprimersi di quella intenzione: “ciò che ‘vuol-dire’, *ciò che* il voler-dire vuol dire, la *Bedeutung*, è riservato a colui che parla e che parla in quanto dice ciò che *vuol dire*: espressamente, esplicitamente e coscientemente” (VF, 65). Relativamente al problema del significato e del linguaggio, infatti, la presenza può essere preservata solo se si radica il significato nell’intenzione di esprimersi che, in quanto tale, coincide con il “voler-si-dire della presenza del senso” (VF, 66). Pertanto, il processo di animazione del materiale sensibile operato dall’atto significante è interpretato nel senso di una metafisica volontaristica, che funge da presupposto dell’idealismo fenomenologico-trascen-

dentale. È in tale orizzonte che Derrida può parlare, per i vissuti d'espressione, di omologia tra la coscienza intenzionale e quella volontaria. L'essenza del linguaggio è determinata dal *telos*, fissato dalla volontà, di manifestare un significato presente alla coscienza e che appare nella sua purezza nell'interiorità della vita psichica isolata. La teleologia implicita al linguaggio costituisce, quindi, il motivo trascendentale dell'esclusione della totalità del campo indicativo dall'essenza del fenomeno linguistico. In questo modo, la dissonanza con l'interpretazione ricoeuriana diviene evidente proprio nel momento in cui Derrida si accinge a leggere in Husserl un certo volontarismo. Ciò che, per Ricoeur, era la volontà come libera capacità di affermazione diviene con Derrida "volontarismo metafisico" che riduce la fecondità espressiva del linguaggio all'ambito controllato dall'intenzione cosciente²⁵.

A partire dalla considerazione della relazione tra soliloquio e *Bedeutung*, Derrida può trarre due conseguenze. In primo luogo, l'espressione testimonia dell'idealità della *Bedeutung*, che si dà come identità del senso permanente attraverso l'indefinitività della ripetizione empirica ed indipendentemente dall'esistenza mondana. In secondo luogo, lo statuto dell'espressione tende verso la rappresentazione, per cui "nella 'vita solitaria dell'anima', non ci serviamo più delle parole *reali* (*wirklich*), ma soltanto di parole rappresentate (*vorgestellt*)"²⁶.

Così, il segno espressivo è da situarsi –a differenza di quello indicativo– nell'*immaginazione* che procede dalla neutralizzazione dell'esistenza fattuale e si dà come rappresentazione immaginaria della parola che mostra immediatamente, senza l'ausilio di alcun supporto materiale, il proprio contenuto ideale ossia il voler-dire. Il riferimento husserliano al ruolo dell'immaginazione e della rappresentazione è colto da Derrida al fine di mostrare la coincidenza tra la riduzione del segno indicativo –attuata per far emergere l'espressione del voler-dire nella sua purezza– e la riduzione fenomenologica attuata da Husserl in *Idee* ¹. Infatti, l'espressione e il vissuto emergono nella loro purezza solo dopo aver messo tra parentesi l'opacità materiale. Allora, attraverso il ruolo giocato dalla fantasia, inizia a manifestarsi il legame essenziale che connette la fenomenologia ad una concezione del linguaggio per cui il segno è destinato a "cancellarsi carnalmente" (VF, 76-77).

Facendo leva sui temi dell'idealità della *Bedeutung* e del valore rappresentativo del linguaggio, depurati da ogni materialità per essere pensati come vissuti immediati della coscienza, Derrida può impostare la propria critica alla fenomenologia trascendentale come metafisica della presenza alla coscienza, a scapito dell'autonomia del significante. Infatti, la tesi di Derrida è che la distinzione tra indicazione ed espressione, attraverso il privilegio di quest'ultima a scapito della materialità costitutiva del segno, costituisca lo schema della riduzione fenomenologica. Conseguentemente, l'intera fenomenologia viene a determinarsi attraverso una idealizzazione del linguaggio operata sulla base del privilegio della *voce* nella determinazione del *logos*²⁸. La decostruzione derridiana del testo husserliano, mostrando l'irriducibilità del segno indicativo nella costituzione stessa del significato, giunge a contestare direttamente l'interpretazione *ricœuriana* della riduzione come "origine trascendentale del linguaggio". Sembra infatti che Derrida ne accolga le istanze, per poi decostruirla mostrando come

l'indice permane nel campo ridotto della "significazione totale".

La posizione di Derrida, pertanto, consiste nell'opporci alla possibilità di un linguaggio puramente espressivo sulla base della necessità del segno indicativo all'interno del soliloquio. Che si consideri una parola effettivamente pronunciata o una parola immaginata, la struttura di ripetizione del segno linguistico non varia. Per Derrida, infatti, l'essenza del linguaggio non è da ritrovarsi né nell'espressione né nell'indicazione, quali Husserl le descrive, ma nel rapporto tra idealità e rappresentazione proprio della *struttura di ripetizione del segno*²⁹.

Le "parole", per Derrida, più che dal rapporto tra sensibilità, atto e oggetto — che non le interroga nella loro datità, ma solo in funzione del *telos* espressivo — dipendono dalla suddetta struttura di ripetizione. Una parola funziona, infatti, se può essere considerata come un oggetto ideale — riconoscibile come identico attraverso la ripetizione indefinita delle sue incarnazioni empiriche — in virtù della sola "forma", cioè indipendentemente dal suo voler-dire o dall'oggetto che intende. L'idealità del significato (*Bedeutung*) come voler-dire, che in Husserl regge la struttura del discorso, essendo indipendente dalla fisicità del linguaggio necessaria alla comunicazione che ne marca l'opacità, non è per Derrida ingenerata o immediata. Essa dipende dalla possibilità dei concreti atti di ripetizione e dall'idealità della "forma sensibile del significante"³⁰ correlata a quelli. Infatti, è proprio attraverso il ricorso all'idealità formale del significante che Derrida decostruisce la distinzione di Husserl tra linguaggio "interiore e rappresentato" e linguaggio "esterno e reale". In entrambe i casi, si fa riferimento a segni indicativi costituiti in una forma ideale e sensibile. In questo modo la presentazione dell'espressione pura nel soliloquio dipende dalla forma sensibile correlata alla struttura di ripetizione del segno considerata come *a priori materiale* del linguaggio. Se la parola immaginata non è immediatamente presente alla coscienza, ma è già da sempre possibilità di un processo (nel quale si è costituita la significazione) che sfugge all'intuizione, ciò significa che l'espressione è da sempre contaminata dall'indicazione. Il voler-dire non va quindi ad animare una materia sensibile informe, ma si riconosce in una forma già inerente al significante. In questo modo la forma non dipende solo dall'attività significativa della coscienza, ma è in parte ricevuta dalla coscienza attraverso un processo che le sfugge. Anche nel soliloquio, il linguaggio non è quindi trasparente alla coscienza: se vi è coscienza del voler-dire, non per questo la possibilità semantica connessa ad un significante è esaurita da ciò che si intende. Se anche nel monologo interiore si ripete l'intreccio di funzione indicativa ed espressiva e non è dato in alcun modo un linguaggio puramente espressivo, ciò significa che il soggetto deve pensarsi attraverso l'alterità del segno indicativo. In questo modo, il bagaglio lessicale sedimentato nel soggetto è molto più ampio della sua possibilità di esprimere significati: per Derrida, in altre parole, l'involontario linguistico (significante) anticipa e rende possibile il voler-dire (*Bedeutung*) anche nel soliloquio.

Se è stato possibile per Husserl, postulare la coincidenza di espressione e *Bedeutung* nel monologo interiore, e per Derrida, ritrovare l'indicazione nell'espressione cosiddetta pura, questo è accaduto per la sorprendente affinità di struttura tra l'idealità della forma del segno sonoro e l'idealità della *Bedeutung*,

sopra articolate. Questa prossimità marca l'enigma della voce: il rapporto a sé precede (Husserl) o segue (Derrida) il darsi della voce nel sentirsi-parlare? Per Derrida, il corpo sensibile della voce collabora alla costituzione della coscienza: non vi è trascendentale puro, ma ogni legalità delle strutture fenomenologiche è contaminata con la fattualità. La distinzione tra empirico e trascendentale si dà solo nel linguaggio che istituisce le differenze insieme alla presa di coscienza e, tuttavia, tale distinzione rimanda ad un passato mai attualizzabile, ad uno sfondo "sintetico a priori" che ha prodotto la distinzione pur non essendo mai stato presente (alla coscienza): il movimento della *différance* (VF, 103).

La prossimità della voce alla coscienza, data dalle caratteristiche fenomeniche dell'immediatezza e della trasparenza, costituisce il mezzo, l'etere, che permette di esprimere un senso presente a sé, precedente in via di diritto l'espressione, ma che di fatto è inseparabile dall'incarnazione linguistica. Così la voce fenomenologica, marcando "*l'unità del suono e della voce*" (VF, 117), si dà come il fenomeno privilegiato della fenomenologia in quanto, attraverso il proprio statuto di trascendenza apparente, fonda il campo trascendentale costituendo la differenza tra il mondano e il trascendentale. Nella prossimità a sé del "sentirsi parlare", nella necessità che lega l'idealità formale dell'elemento fonico e la presenza ideale della *Bedeutung* alla coscienza, il corpo sensibile del segno linguistico sembra cancellarsi nel momento in cui è pronunciato, per darsi come trasparenza che restituisce il voler-dire in modo immediato. È attraverso questo "lavoro" della voce fenomenologica che, per Derrida, il fonema risulta essere il più ideale dei segni dandosi come "*l'idealità dominata del fenomeno*" (VF, 116). Pertanto, la *voce* è pensata da Derrida come sintesi di attività e passività, espressione e comprensione, circolo perfetto che permette da un lato la riduzione fenomenologica dalla singolarità empirica del segno all'universalità ideale della *Bedeutung* nell'espressione pura e dall'altro il dominio della presenza e dell'intuizione nella comunicazione linguistica (VF, 118) nel momento in cui si postula la prossimità assoluta del significato al significante ridotto a forma ideale dalla voce: "La voce è l'essere accanto a sé nella forma dell'universalità, come co-coscienza. La voce è la coscienza" (VF, 118).

La fenomenologia allora –in quanto scienza eidetica sorta dalla riduzione della fattualità empirica all'essenzialità dei puri vissuti di coscienza– è resa possibile dalla prossimità ideale della *Bedeutung* al fonema attuata da e nella voce in quanto fenomeno della coscienza. La lettura derridiana di Husserl sottolinea, quindi, il legame necessario tra l'elemento del mondo-della-vita della voce in cui si radica la coscienza trascendentale e l'elemento ideale della *Bedeutung* (VF, 114-115). La critica di Derrida, che si attua nel decostruire la continuità cercata da Husserl tra la vita e l'idealità (VF, 39), può allora giungere alla considerazione del rimosso: "Come capire questa riduzione del linguaggio quando Husserl, dalle *Logische untersuchungen* fino all'*Origine della geometria*, non ha cessato di considerare che non [...] solo il linguaggio parlato ma l'*iscrizione* è indispensabile alla costituzione di oggetti ideali [...]?" (VF, 118).

Il gesto di Derrida, interrogando a ritroso l'opera husserliana mostra che, come l'idealità della *Bedutung* è correlata alla struttura di ripetizione del segno,

così alla costituzione del linguaggio “scientifico” (come *telos* della logica) è necessaria l’incarnazione della voce nella scrittura fonetica che ne permette la trasmissione. Pertanto, nel manifestarsi della scrittura al cuore della costituzione dell’oggetto ideale si annuncia *en retour* la tensione che contesta dall’interno la decisione delle “distinzioni essenziali”: la non-presenza originaria propria dell’atto di scrittura viene ad abitare la presenza dell’oggetto ideale *Bedeutung*, dato nella prossimità a sé del sentirsi-parlare. Per Derrida, Husserl –avendo decretato la necessità genetica della scrittura per l’idealità– ha permesso *a posteriori* il riconoscimento dell’essenzialità del lavoro del significante (e per estensione del segno indicativo) all’origine del senso. Conseguentemente, Derrida può affermare l’originarietà dell’intreccio di espressione ed indicazione secondo la logica del “supplemento originario”: la contaminazione precede, come un limite assoluto dell’analisi, la presunta distinzione tra l’interiorità della voce e l’esteriorità della scrittura. Per essere tale, la presenza del voler-dire alla coscienza nell’espressione del soliloquio necessita della esteriorità quasi-trascendentale del “codice linguistico”, tradizionalmente associato all’ordine della contingenza empirica dell’indicazione.

In questo senso, la rivalutazione del segno indicativo nella costituzione stessa del campo trascendentale operata da Derrida conduce alla nozione di “supplementarietà originaria” che, attribuendo la struttura dell’“al posto di” propria del segno all’autodonazione fenomenologica, trasla il risultato filosofico delle analisi fenomenologiche da un idealismo dell’immediatezza ad una filosofia della “rappresentazione originaria”. Questa traslazione –quasi parodia del gesto di Ricoeur– si concretizza, a partire dai margini del testo husserliano, dopo aver indicato come l’essenza del linguaggio derivi dall’intreccio originario di espressione ed indicazione, nella decisione di mostrare la necessità della non-pienezza alla struttura espressiva del voler-dire. In questo modo, Derrida può esplicitare la dialettica di assenza e presenza che regge l’interpretazione della *Bedeutung* come voler-dire. Tale dialettica si determina a partire dalla concatenazione di significazione, idealizzazione e ripetizione nella descrizione del rapporto tra il segno e il senso. In altre parole, ciò che è presente alla coscienza è un vissuto marcato, realisticamente, da un ritardo³¹ del pensiero sull’essere ed incarnato nella complicità inscindibile della voce e del fenomeno. Attraverso la voce e la struttura di ripetizione del segno –che la precede costituendola come linguaggio– si procede all’idealizzazione dell’*hic et nunc* sfuggente dell’evento “vissuto”: “Il *per-sé* sarebbe un *al-posto-di-sé*: messo *per sé*, invece di sé. Qui appare la strana struttura del supplemento: una possibilità produce a ritardo ciò cui è detta aggiungersi” (VF, 128). È così che Derrida ci introduce al “pensiero della scrittura” a partire dalla fenomenologia.

Lo statuto della scrittura, che non si aggiunge all’oralità se non perché l’aveva costituita da sempre, mostra il movimento della *différance* e della supplementarietà originaria, in riferimento alla differenza tra intenzione e intuizione, tra linguaggio e conoscenza ritrovata ai margini della fenomenologia. La fenomenologia della contaminazione proposta da Derrida si risolve in una filosofia della rappresentazione originaria (Bernet) che culmina nel riconoscimento delle condizioni per cui “*la cosa stessa si sottrae sempre*” (VF, 145)

lasciando spazio alla fecondità del pensiero che si dà grazie a questa assenza. La permanenza sul segno, aprendo lo spazio dell'associazione involontaria e della genesi passiva, diviene così produttiva senza per questo essere originaria o fondante. Dicendo, senza voler-dire.

Conclusioni

All'interpretazione ricoeuriana di Husserl, che imposta i rapporti tra segno e senso secondo la logica della dialettica "a sintesi aggiornata" tendente al superamento contestuale dell'opacità del segno, Derrida oppone una concezione che articola sullo stesso piano i due lati della dicotomia. Tale relazione richiama, nel movimento della *différance*, il problema della "sintesi a priori" che indica come il "reale" preceda, senza darsi nella forma dell'origine, il distribuirsi gerarchico delle opposizioni tradizionali. All'interno di questo dibattito, condotto ai margini della fenomenologia, l'elemento discriminante è da ritrovarsi nella potenza di risignificazione offerta dalla considerazione del tema della *genesi passiva*³², la cui fecondità si è da poco appreso ad apprezzare nella retta considerazione delle aporie che sorgono dall'eterno enigma dei rapporti tra pensiero ed essere. In questo senso, si può leggere *La voce e il fenomeno* come un tentativo di pensare l'essenza del linguaggio "in quanto tale", ovvero come qualcosa che –nella sua "materialità"– anticipa, organizza e contribuisce a generare l'orizzonte del senso. Pertanto, se per Ricoeur il valore del linguaggio si misura nella capacità di *rivelare* il senso compreso oltre il segno ricevuto, in Derrida il gioco tra segno e significato è chiamato a *produrre* nuove connessioni irriducibili al processo archeo-teleologico dell'espressione e perciò non sottomesse al dominio della coscienza.

¹ E. MELANDRI, *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, p. 36.

² La frase di Derrida tratta dalla trascrizione del dibattito con Ricoeur e altri, seguito al XV^o Congresso dell' *Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, tenuto a Montreal nel 1971, dove Ricoeur presentò l'intervento *Discours et communication* e Derrida espose la conferenza *Signature événement contexte*. La trascrizione è stata pubblicata in Appendice a L. LAWLOR, *Imagination and chance. The difference between the thought of Ricoeur and Derrida*, State University of New York Press, Albany N.Y. 1992, p. 137.

³ J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967; trad. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl* [VF], terza ed. riv. e aggiornata, Jaca Book, Milano 1997.

⁴ Da un certo punto di vista, il rapporto di Derrida con la fenomenologia husserliana, ed in particolar modo con il gesto della *riduzione* che ne consente l'esercizio, può essere descritto come un reiterato indugiare sulla soglia, un differire il momento del passaggio dall'atteggiamento naturale a quello fenomenologico. Soffermarsi sulla struttura di rinvio del segno significa allora differire il compimento della fenomenologia come metafisica della presenza. Cfr. J. DERRIDA, *La différance* (1968) in *Marges – de la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris 1972; trad. it. a cura di

M. Iofrida, *Margini*[M], Einaudi, Torino 1997, p. 36.

⁵ Importante, benché pressoché non considerato, è il fatto che Derrida abbia collaborato con Ricoeur durante quattro anni sicuramente decisivi per l'elaborazione del pensiero di entrambe. Cfr. G. BENNINGTON, J. DERRIDA, *Jacques Derrida*, Edition du Seuil, Tours 1991, p. 303: "1960-1964 enseigne à la Sorbonne ('philosophie générale et logique': assistant de S. Bachelard, G. Canguilhem, P. Ricoeur, J. Wahl)". Inoltre, P. RICOEUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, p. 56: "Il mio seminario di fenomenologia, la cui direzione ho condiviso con J. Derrida fino alla sua partenza per la Ecole normale supérieure, soddisfaceva le mie aspettative; [...] al suo interno mettevo alla prova i temi della mia ricerca, cosa che consentì che il titolo di questo seminario di fenomenologia si estendesse all'ermeneutica e alla filosofia del linguaggio".

⁶ E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, trad. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968; in part. Prima ricerca "Espressione e significato" [RL 1], pp. 289-374.

⁷ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité, I. L'homme faillible, II. La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960; trad. it. di M. Girardet Sbaffi, *Finitudine e colpa* [FC], intr. di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna 1972.

⁸ H.J. POS, "Phénoménologie et linguistique" in *Revue Internationale de Philosophie*, n. 2, 1939. M. MERLEAU-PONTY, "Sulla fenomenologia del linguaggio" in *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 117-134.

⁹ Riguardo a tale reciprocità del dire e del vedere, Ricoeur afferma che "su questo punto coincidono la prima delle *Ricerche logiche* di Husserl e i primi capitoli della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel" (FC, 99). Ho sottolineato questa alleanza soprattutto perché essa, proprio riguardo alla posizione del segno, costituirà uno dei principali obiettivi della decostruzione derridiana, il che rinforza la nostra ipotesi iniziale. Cfr., "Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel" (1968), in M, pp. 105-152.

¹⁰ RL 1, § 10, p. 306: "Sia la rappresentazione della parola sia l'atto significante sono dati in un'esperienza vissuta; tuttavia, mentre viviamo la rappresentazione della parola, non viviamo affatto in essa, ma esclusivamente nell'effettuazione del suo senso, del suo significato. E mentre facciamo ciò, mentre siamo impegnati nella effettuazione dell'intenzione significante ed eventualmente del suo riempimento, tutto il nostro interesse è diretto all'oggetto che in essa viene inteso e che mediante essa viene denominato".

¹¹ FC, p. 100: "Ciò che è detto, il *lekton* del mio *leghein*, il *dictum* di ogni *dictio*, trascende, come unità ideale del senso, il semplice vissuto dell'enunciato".

¹² P. RICOEUR "La structure, le mot et l'événement" (1967) in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969; trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, "La struttura, la parola, l'avvenimento" in *Il conflitto delle interpretazioni*[CI], Jaca Book, Milano 1977, p. 99: "Per noi che parliamo il linguaggio non è un oggetto ma una mediazione, è ciò attraverso cui, per mezzo del quale, noi ci esprimiamo ed esprimiamo le cose. Parlare è l'atto che supera la chiusura dell'universo dei segni, nell'intento di dire qualcosa su qualcosa a qualcuno. Parlare è l'atto con cui il linguaggio supera se stesso come segno, verso il suo riferimento e verso ciò che gli sta di fronte. Il linguaggio vuole scomparire, vuole morire come oggetto".

¹³ D. IHDE, *Hermeneutic Phenomenology. The philosophy of Paul Ricoeur*, Northwestern University Press, Evanston 1971, p.168 e ss.

¹⁴ La posizione è già presente in "Etude sur les 'Meditations Cartésiennes' de Husserl" (1954) in P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986 p.179-180: "Le langage est possible a priori parce que se transcender, pour la conscience, c'est anticiper le même dans l'autre, présumer le sens unifiant de cette altérité. La conscience est parente du Logos, en ceci qu'elle se dépasse dans l'identique [...] Le 'merveilleux', pour Husserl, c'est précisément que par le fluant et le potentiel il y ait 'sens'".

¹⁵ CI, p. 262. Attorno a questo punto gravitano, del resto, il senso dell'originalità eretica di Ricoeur rispetto ad Husserl, la possibilità di fondare sulla fenomenologia sia la linguistica strutturale che la *speech acts theory* e la fondamentale critica derridiana al *logocentrismo* fenomenologico. Cfr. anche: J. DERRIDA, "La forma e il voler-dire. Nota sulla fenomenologia del linguaggio", in M, pp. 209-231.

¹⁶ P. RICOEUR, *La sfida semiologica* [SS], antologia a cura di M. Cristaldi, Armando, Roma 1974, p. 110.

¹⁷ E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, vol. II, op. cit., pp. 296-548.

¹⁷ G. FREGE, "Über Sinn und Bedeutung" (1892), trad. it. "Senso e denotazione" in A. Bonomi (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Milano, Bompiani 1973, pp. 9-32. Di Frege, Ricoeur accoglie due elementi: la distinzione tra ciò che un'espressione linguistica dice (*Sinn*) e ciò intorno a cui quella viene detta (*Bedeutung*); e il movimento che porta il linguaggio a trascendere il *Sinn* verso la *Bedeutung*.

¹⁸ CI, p. 101: "Proviamo a distinguere con Frege, *Sinn* e *Bedeutung*, o, con Husserl, *Bedeutung* ed *Erfüllung*. in questo modo viene articolata un'intenzione significante che rompe la chiusura del segno, che apre il segno sull'altro, insomma che costituisce il linguaggio come un dire, un dire qualcosa su qualcosa. Il momento in cui si produce il volgersi dall'idealità del senso alla realtà della cosa, è il momento della trascendenza del segno. Questo momento è contemporaneo alla frase." In questa sede non posso approfondire se la tesi di Ricoeur sia filologicamente sostenibile. Il problema di Ricoeur è quello di far dialogare la filosofia analitica e la fenomenologia, quello di Derrida sembra opposto. Ricorderò solo, a questo riguardo, che Derrida distingue sempre Husserl e Frege. Ad es., cfr. J. DERRIDA, *Positions*, Editions de Minuit, Paris 1972; trad. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione* [POS], Ombre corte edizioni, Verona 1999, p. 40: "Il senso è la fenomenalità del fenomeno. Nelle *Ricerche logiche*, Husserl rifiutava la distinzione di Frege fra *Sinn* e *Bedeutung*. Più tardi, essa gli parve utile, ma non nell'accezione in cui l'intendeva Frege, bensì per indicare la divisione fra il senso nella sua estensione più generale (*Sinn*) e il senso come oggetto di un enunciato logico o linguistico, il senso cioè come significazione."

¹⁹ F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, tr. it. di T. de Mauro, Laterza, Bari 1983; Cfr. inoltre: L. HJEMSLEV, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968. Inoltre, cfr. P. RICOEUR, "Les problèmes du langage" in *Cahiers de Philosophie*, n. 2-3, 1966, pp. 27-41.

²⁰ J. L. AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987; J. R. SEARLE, *Atti linguistici*, Boringhieri, Torino 1976. Cfr. inoltre: L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999. Sulla continuità tra questa corrente filosofica e la fenomenologia husserliana, cfr. P. RICOEUR, "Husserl e Wittgenstein sul linguaggio" (1968) in *Filosofia e linguaggio*, antologia a cura di D. Jervolino, Guerini, Milano 1994, pp. 81-94; P. RICOEUR, "Fenomenologia e filosofia analitica" in *La sfida della semiologia*, op. cit., pp. 105-115.

²¹ P. RICOEUR, *Filosofia e linguaggio*, op. cit., pp. 10-11. Tale prospettiva ricoeuriana trova il proprio corrispettivo scientifico nella *teoria dei livelli linguistici* proposta da E. BENVENISTE, *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1990.

²² Pur non potendo soffermarmi su questo punto, rimando il lettore alle argomentazioni espresse in J. DERRIDA, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1953-1954), PUF, Paris 1990; tr. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl* [PG], Jaca Book, Milano 1992. Tale opera – come ha ampiamente dimostrato V. COSTA, *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano 1996 – risulta imprescindibile per una piena comprensione della legittimità della lettura derridiana.

²³ E. MELANDRI, *Le "Ricerche logiche" di Husserl. Introduzione e commento alla Prima ricerca*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 155 e ss.

²⁴ Questa divergenza annuncia già quella tra "polisemia controllata" e "disseminazione". Cfr. CI, pp. 107-108; J. DERRIDA, *La dissemination*, Seuil, Paris 1972; tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989, p. 267 e pp. 356-357.

²⁵ VF, p. 75: dove Derrida fa riferimento alla "rappresentazione nella fantasia" della parola in Husserl (op. cit., p. 303). Il fenomeno dell'immagine della parola permette a Derrida di richiamarsi a Saussure (*Cours de linguistique générale*, cit. in VF, 78-79) che identifica, secondo il nostro autore, "significante" ed "immagine acustica". Il parallelo, tuttavia, non compromette la lettura di Husserl: Derrida distingue chiaramente i due autori. Quindi, a mio giudizio, la lettura di Derrida non può essere accusata semplicemente di aver confuso l'ordine semiologico con quello semantico. L'interpretazione di Husserl data in VF può essere definita "post-strutturalistica" in quanto prende atto della concezione linguistica del segno, senza, tuttavia, fraintendere l'impianto della ricerca fenomenologica.

²⁶ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, tr. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1965, § 70, pp. 148-151.

²⁷ Cfr. l'ottimo studio di R. BERNET, "La voix de son maître" in *Revue philosophique*, n. 2, Paris 1990, pp. 147-166. Ora in *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phé-*

noménologie, PUF, Paris 1994, pp. 267-296.

²⁸ VF, pp. 83-84: "Un fonema o un grafema è sempre necessariamente altro, in una certa misura, ogni volta si presenta in un'operazione o una percezione, ma può funzionare come segno e linguaggio in generale soltanto se un'identità formale permette di riprenderlo e di riconoscerlo. Questa identità è necessariamente ideale. Essa implica dunque necessariamente una rappresentazione: come *Vorstellung*, luogo dell'idealità in generale, come *Vergegenwärtigung*, possibilità della ripetizione riproduttiva in generale, come *Repräsentation*, in quanto ogni avvenimento significativo è sostituito (del significato come pure della forma ideale del significante). Dato che questa struttura rappresentativa è la significazione stessa, io non posso avviare un discorso 'effettivo' senza essere originariamente impegnato in una rappresentatività indefinita." Per la comprensione di questo difficile passaggio, forse il più originale e il più frainteso di VF, è bene tenere presente E. HUSSERL, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragion logica*, Laterza, Bari 1966, p. 26: "*Il linguaggio ha l'oggettività che compete alle oggettualità del cosiddetto mondo spirituale o mondo di cultura, e non quella propria della pura natura fisica*. In quanto formazione spirituale obiettiva il linguaggio ha le stesse proprietà delle altre formazioni spirituali. allo stesso modo noi distinguiamo dalle mille riproduzioni di un'incisione l'incisione stessa, e quest'incisione, l'immagine incisa stessa, è quella che viene guardata attraverso ciascuna riproduzione, e che è data in ciascuna allo stesso modo come un ideale identico. D'altronde, è soltanto sotto la forma di riproduzione che essa ha esistenza nel mondo reale."

²⁹ VF, p. 86. Inoltre cfr. R. BERNET, *Op. cit.*, p. 279: "L'appréhension d'un objet idéal, par exemple la forme sonore identique (*type*) du mot 'lion' se réalise en effet le plus aisément au moyen d'une variation *imaginaire*. je m'imagina différentes personnes prononçant ce mot avec des accents, des intonations et des intensités variables pour faire apparaître le 'type' commun de ces multiples *tokens* du mot 'lion'".

³⁰ VF, p. 127: "La differenza deve essere pensata prima della separazione tra il differire come ritardo e il differire come lavoro attivo della differenza. Beninteso, ciò è impensabile a partire dalla coscienza, cioè dalla presenza, o semplicemente dal suo contrario, l'assenza o la non coscienza".

³¹ E. HUSSERL, *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di P. Spinicci, trad. it. di V. Costa, Guerini e Associati, Milano 1993. Inoltre: V. COSTA, *La generazione della forma*, op. cit.